

Article

« La finance islamique : fondements, théorie et réalité »

André Martens

L'Actualité économique, vol. 77, n° 4, 2001, p. 475-498.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/602361ar>

DOI: 10.7202/602361ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

LA FINANCE ISLAMIQUE : FONDEMENTS, THÉORIE ET RÉALITÉ*

André MARTENS

Département de sciences économiques

et Centre de recherche et développement en économie (C.R.D.E.)

Université de Montréal

RÉSUMÉ – L'Islam interdit le *ribā* **, mot arabe signifiant à la fois usure et intérêt. L'interdiction du *ribā* figure dans la loi islamique, née dans l'Arabie du Moyen Âge. Elle est à la base de la finance islamique qui connut une expansion remarquable durant la deuxième moitié du XX^e siècle. Nous nous interrogeons sur les origines de cette interdiction, sur les problèmes que connaît actuellement la finance islamique et sur ses perspectives d'avenir.

ABSTRACT – The practice of *ribā* (« usury » or « interest » in Arabic) is forbidden by Islam. This prohibition is inscribed in Islamic Law originating during the Middle Ages in The Arab Peninsula. It is at the core of what is called « Islamic finance », having had a remarkable expansion in the second part of the twentieth century. This article focuses on the origin of *ribā* prohibition, the problems facing Islamic finance at the eve of the third millennium and the development prospects of Islamic financial institutions.

INTRODUCTION

Lorsque le président d'une société savante comme la nôtre doit choisir le thème de la conférence qu'il fera à ses membres, il a essentiellement trois options devant lui :

- lancer une idée nouvelle qu'il a testée ou qu'il suggère de tester;
- faire une synthèse de l'état de l'art dans son domaine de spécialisation;
- ou encore, présenter une problématique qui l'intéresse et qui, du moins l'espère-t-il, sera susceptible d'intéresser ses collègues.

* Conférence présidentielle, 41^e congrès de la Société canadienne de science économique, Québec, les 16 et 17 mai 2001. Une grande partie du matériel qui servit à l'élaboration de ce texte a été rassemblée, au Caire, en 1999, lors d'un séjour que je fis au Forum pour la recherche économique dans les pays arabes, l'Iran et la Turquie. Je remercie également mes collègues Abraham Hollander, Fethy Mili et François Vaillancourt, ainsi que Glyn R. Berry, du Haut commissariat du Canada au Pakistan, et mon ancien étudiant, Marc Bellemare, d'avoir attiré mon attention sur des sources documentaires additionnelles qui me furent fort utiles.

** Les mots arabes écrits en italiques dans le texte respectent le système de translittération de l'arabe au français adopté par l'*Encyclopédie de l'Islam* (Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1994).

En décidant de vous parler aujourd'hui de la finance islamique, de ses fondements, de sa théorie et de sa réalité, j'ai clairement retenu la troisième option.

Mon intérêt pour la finance islamique remonte à la fin des années soixante-dix, époque à laquelle j'avais créé, à l'Université de Montréal, le cours d'économie du monde arabe. Une partie du syllabus, qui fut ultérieurement publié sous forme d'ouvrage, était en effet consacrée à l'influence de l'Islam sur l'activité économique (Martens, 1983 : chapitre 2). Depuis cette époque, le phénomène de la finance islamique a pris suffisamment d'ampleur pour que quiconque s'intéressant de nos jours à l'économie internationale et du développement ne puisse plus se permettre de l'ignorer. Finalement, l'histoire de la finance islamique, elle-même, ne manque pas de charme, puisqu'elle nous permettra de faire une brève incursion dans l'Arabie du Moyen Âge. À ces diverses raisons, qui dictèrent mon choix, s'en ajouta une autre, de nature plus anecdotique, que je ne peux m'empêcher de partager avec vous.

En avril 1999, lorsque mes collègues, Marcel Boyer et Georges Dionne, m'offrirent, au nom du conseil d'administration de la Société Canadienne de Science Économique, de prendre la présidence de cette dernière, j'étais en congé sabbatique au Moyen-Orient et reçus la nouvelle par télécopieur dans le petit appartement que mon épouse et moi occupions au Caire. Réticent à accepter de nouvelles responsabilités, je déclinai tout d'abord cet honneur. Mes collègues ne se laissèrent pas abattre par ce refus et Marcel Boyer, faisant preuve de son énergie proverbiale, me téléphona de Montréal pour me faire changer d'idée. Dans son effort pour me convaincre, il me dit deux choses. La première était que le congrès de la Société que je devrais organiser, en mai 2000, à Montréal, ne me demanderait que peu de travail. C'était évidemment une représentation tout à fait fautive de ce qui m'attendait, comme peuvent en témoigner deux de mes collègues ici présents, Jean-Marie Dufour, qui organisa le congrès de 1999, et Marc Van Audenrode, organisateur du congrès qui nous réunit aujourd'hui. La deuxième chose que me dit mon ami Marcel est que je serais aussi dans l'obligation de prononcer le discours présidentiel du congrès de 2001. Mais, qu'à cela ne tienne, ajouta-t-il, « ce que tu fais actuellement au Caire intéressera sûrement les participants ». Or, Marcel ne savait absolument pas ce que je faisais ce jour-là dans la capitale égyptienne. J'aurais très bien pu être occupé à lire les Quatrains du Persan Omar Kayyām ou à me régaler de quelque vers truculent du poète abasside Abou Nawās, ce qui vous aurait valu ce soir un discours aux effluves érotiques et même enivrantes. Mais pour votre malheur, j'étais tout simplement plongé dans la lecture d'un entretien, sur lequel nous reviendrons, qu'avait accordé un professeur d'université égyptien à un chercheur français, sur les motifs qui l'avaient poussé à placer une partie de son épargne dans une banque islamique du Caire... J'acceptai la présidence de notre Société.

1. LA FINANCE ISLAMIQUE À L'AUBE DU TROISIÈME MILLÉNAIRE

Les indices de l'importance actuelle de la finance islamique (FI) sont nombreux.

La valeur des actifs des institutions de financement islamique (IFI) était d'environ cinq milliards de dollars US en 1985 (Iqbal, 1997). Elle est estimée, à l'aube du troisième millénaire, à 100 milliards de dollars, ce qui, à titre de comparaison, représente près du quart de la dette extérieure à court terme des pays en développement (Banque mondiale, 2000 : 79).

Au début des années quatre-vingt, deux pays ont introduit officiellement à grande échelle les pratiques de la FI : l'Iran, de manière presque draconienne, le Pakistan, d'une façon plus graduelle (Khan et Mirakhor, 1990; Anwar, 1992). Ces dernières années, les IFI se sont multipliées dans les pays majoritairement musulmans : en Arabie saoudite, au Bahreïn, au Bangladesh, au Brunei, en Égypte, aux Émirats arabes unis, en Jordanie, en Malaisie, au Sénégal, au Soudan et même en Turquie où l'attachement à la laïcité, du moins au plan officiel, est bien connu (tableau 1). L'Irak et la Syrie, où gouverne un parti farouchement laïc, le *ba'ath*, ou parti socialiste arabe, sont les exceptions qui confirment la règle.

Les IFI ont aussi fait leur apparition dans des pays non musulmans, mais où vit une minorité musulmane relativement importante et en expansion : au Danemark, aux États-Unis, particulièrement dans la région de Détroit et en Californie, en Grande-Bretagne, aux Philippines et aussi au Canada. À Montréal, une société islamique de financement hypothécaire fonctionne depuis 1991 (Vogel et Hayes, 1998 : 22-23; Shepherd, 2000). Certaines des IFI ont en outre choisi d'installer leur siège ou d'effectuer une partie de leurs opérations dans des places financières internationales connues pour leur respect du secret bancaire et leurs avantages fiscaux, comme les Îles Anglo-Normandes, le Luxembourg et la Suisse.

S'inspirant des modèles précurseurs de la banque Amanah aux Philippines, en 1973 (Ariff, 1988), et de la Citibank au Bahreïn, en 1996 (Iqbal, 1997), des banques occidentales n'ont pas hésité, ces dernières années, à ouvrir dans le monde musulman des succursales où coexistent deux guichets de dépôt et d'emprunt : l'un conventionnel, c'est-à-dire de type occidental, l'autre islamique. Plusieurs banques locales ont fait de même.

Signe de respectabilité, la FI a ses propres revues scientifiques : depuis plusieurs années, le *Journal of Islamic Banking and Finance*, et depuis 1999, le *International Journal of Islamic Financial Services*, dont le contenu est disponible sur la toile. L'Université de Harvard a, de son côté, considéré le phénomène de la FI comme étant suffisamment important pour créer, à la fin des années quatre-vingt-dix, son *Islamic Finance Information Program*, qui promet la mise à la disposition de ses membres, dans les prochaines semaines, d'une base de données sur plus de 60 000 transactions qui furent effectuées selon les règles de la FI.

TABLEAU 1

QUELQUES INSTITUTIONS DE FINANCEMENT ISLAMIQUE PRIVÉES ET PUBLIQUES

Arabie saoudite

Banque islamique de développement (octroie des prêts aux pays musulmans en développement)

Société de banque et d'investissement Al Rahji

Bahreïn

Banque islamique ABC

Banque islamique Faysal

Première banque islamique d'investissement

Société Al Amin de Titres (*securities*)**Bangladesh**

Banque islamique du Bangladesh

Banque Al-Baraka du Bangladesh

Banque islamique Al-Arafah

Canada

Islamic Co-operative Housing Corporation Ltd.

Danemark

Banque internationale islamique

Émirats Arabes Unis

Banque islamique de Dubai

Égypte

Banque internationale islamique pour l'investissement et le développement

Banque islamique Faysal

Banque sociale Nasser

États-Unis d'Amérique

American Finance House Laribā

Grande-Bretagne

Al Safa Investment Fund

Iran

Toutes

Jersey (Îles Anglo-Normandes)

Société financière Faysal

Jordanie

Banque islamique de Jordanie

Koweït

Société de crédit (Finance House) du Koweït

Luxembourg

Holding international du système de banque islamique

Malaisie

Holding BIMB Berhard

TABLEAU 1 (suite)

Pakistan

Toutes

Soudan

Banque islamique Faysal

Banque agricole du Soudan

Suisse

Dar al Maal al-Islami

Société financière Faysal

Tunisie

Beit Ettamwil Al-Tunisi Al-Saudi

Turquie

Société turque de crédit Albaraka

Yémen

Banque islamique du Yémen

SOURCE : www.islamic-banking.com et divers documents.

Quatre raisons principales ont été proposées pour expliquer les progrès de la FI depuis le milieu du XX^e siècle :

- le regain de vitalité de la religion musulmane elle-même, comme en témoigne l'observance grandissante, ces 50 dernières années, d'obligations islamiques telles que le jeûne du mois du Ramadan et le pèlerinage à La Mecque;
- la possibilité qu'a donnée la FI aux musulmans de se démarquer de l'époque coloniale du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle, période durant laquelle domina, dans les pays concernés, le système bancaire occidental;
- les chocs pétroliers des années soixante-dix, source de fonds accrus pour certains pays musulmans¹;
- la possibilité pour les IFI de prendre, dans certains cas, le relais du secteur bancaire conventionnel lorsque celui-ci est soumis à des politiques officielles de répression financière, sous la forme de taux d'intérêt bas et d'un contingentement du crédit².

1. Le lien entre l'évolution du marché pétrolier et l'expansion des IFI a été vérifié *a contrario* dans les années quatre-vingt où il y eut une chute des prix mondiale des hydrocarbures. Le développement des IFI s'est ralenti et certaines mêmes, situées dans les pays du Golfe et aussi en Égypte, durent fermer leurs portes suite, principalement, à un effondrement du marché immobilier (Wilson, 1991 : chapitre 10; Mohieldin, 1997).

2. Ceci ne signifie pas que, dans certains pays, les IFI elles-mêmes ne peuvent pas aussi être soumises à des politiques de répression financière, comme ce fut le cas, nous le verrons, en Iran et aussi au Soudan.

2. DES FONDEMENTS ANCIENS

La FI est fondée sur l'interdiction par l'Islam de l'usure, appelée en arabe *ribā* (de *rabā*, augmenter). Il ne s'agit pas seulement de l'usure au sens usuel du terme que nous lui connaissons, mais aussi de l'application à toute forme de financement d'un taux d'intérêt prédéterminé et fixe, quel qu'il soit, si bien que, dans la religion musulmane, *ribā* signifie indifféremment usure et intérêt, amalgame de deux notions, qui n'a pas manqué de déconcerter plus d'un observateur extérieur. La FI, parfois appelée *laribā* (non *ribā*), peut ainsi être vue comme l'ensemble des modes de financement qui ont été adoptés par les musulmans pour respecter l'interdiction simultanément de l'usure proprement dite et de l'intérêt au sens conventionnel du terme³.

La prohibition du *ribā*, plus particulièrement dans sa dimension d'usure, comme nous l'entendons en Occident, est inscrite dans le Coran (*ḡurʿan*), le livre sacré des musulmans ou, tel que le veut la religion islamique, la parole d'*allāh* transmise au prophète *muḡammad*. Le *ribā* est explicitement condamné aux chapitres 2 (sourate de la génisse, aussi dite de la vache), 3 (sourate de la gent ou famille de *ʿimrān*) et 30 (sourate des Romains, qui étaient en fait des Byzantins). D'aucuns ont aussi vu la prohibition du *ribā*, mais ici davantage dans sa dimension d'intérêt, dans certains *ʿaḡādīth*, ou dires et actes attribués au Prophète, les *ʿaḡādīth* formant la *sunna* ou tradition, cette dernière constituant, avec le Coran, la *shāriʿa* ou loi islamique.

Selon un *ḡadīth*, fréquemment cité, le Prophète aurait en effet interdit l'échange en quantités inégales de l'or, de l'argent, du blé, de l'orge, des dattes et du sel (« or pour or, argent pour argent, etc. »), ce qui a largement été interprété comme une interdiction du prêt à intérêt lui-même (Schacht, 1994).

Les historiens ont longuement épilogué sur les raisons qui poussèrent le Prophète, au VII^e siècle de notre ère, à interdire le *ribā*⁴.

Deux faits sont le plus souvent invoqués.

Durant la période de sa vie où il vécut à La Mecque, sa ville d'origine, *muḡammad* avait sans aucun doute été le témoin de pratiques usuraires de la part des commerçants de l'endroit. Il connaissait bien ces commerçants. Sa propre tribu, la tribu *ḡuraish*, entretenait des relations d'échange suivies avec des tribus d'éleveurs des environs de La Mecque ainsi qu'avec des commerçants de l'Arabie du sud-ouest et de ce qui est actuellement la Syrie (Hourani, 1990 : 36). Sa première épouse, une veuve du nom de *ḡhadīja*, était elle-même une négociante prospère.

3. Les banquiers des pays musulmans, qui continuent à fonctionner selon les règles bancaires occidentales, et ils sont nombreux, font toutefois la distinction de nature laïque, que l'on trouve dans la langue arabe, entre *ribā*, ici l'usure en tant que telle, et *ḡāʿida*, qui est l'intérêt de type conventionnel (Henni, 1984 : 161 et 359).

4. Voir, en particulier, Vogel et Hayes (1998 : chapitres 2 à 5).

Une pratique courante de la communauté mekkoise des affaires, lorsque l'emprunteur ou l'acheteur à crédit avait des difficultés à rembourser sa dette, était de doubler la période de maturité du capital échu, mais au prix du doublement du taux d'intérêt. Cette manière de faire reçut le nom de *ribā al-jahiliya*, ou *ribā* (de la période) de l'ignorance, en référence à l'époque antéislamique. Tel fut le sentiment d'horreur du Prophète à la vue de ce mode de rééchelonnement des dettes, qu'il en est fait expressément mention au verset 130 de la sourate, déjà citée, de la gent de *'imrān* : « Ohé, ceux qui adhèrent (les croyants), ne vous nourrissez pas d'usure, du double chaque fois » (Chouraqui, 1990 : 144).

Autre fait historique, à la signification sans doute plus grande, car lié aux fondements mêmes de l'Islam, est que *muḥammad* eut des contacts qui, il faut le dire, s'avérèrent rapidement inamicaux, avec les Juifs de la péninsule arabe, en particulier durant son séjour à Médine (l'ancienne Yathrib) deuxième ville de l'Islam après La Mecque, où vivaient trois tribus juives (Lewis, 1986 : 25). Or, dans le Pentateuque de l'Ancien Testament, qui est la Torah des Juifs, et en particulier dans l'Exode (chapitre 22, verset 25) et le Lévitique (chapitre 25, versets 34 à 46), la pratique de l'usure est condamnée, amenant l'interdiction du **tarbit**, mot hébreux qui signifie, comme *ribā* en langue arabe, à la fois usure et intérêt. Les Juifs, dans leur interdiction du **tarbit**, furent cependant plus sélectifs que les musulmans : le **tarbit** était interdit entre Juifs, mais permis entre Juifs et non-Juifs, ce qui contribua sans aucun doute à l'essor de la banque juive dans les pays chrétiens et musulmans du Moyen Âge. Cet essor fut d'ailleurs renforcé par le fait que les chrétiens eux-mêmes avaient condamné l'usure et, dans sa foulée, le prêt à intérêt, se basant sur la tradition aristotélécienne et le Nouveau Testament, dont l'Évangile selon Luc (chapitre 6, versets 34 et 35) (Lapidus, 1987). En 1312, les évêques de France, réunis en concile, menacèrent même d'excommunication ceux qui prêtaient à intérêt et aussi les seigneurs qui le leur permettaient.

En bref, il n'est peut-être pas abusif de croire que l'interdiction du *ribā* ne fut que le résultat de l'adoption par les musulmans d'un principe judaïque, voire judéo-chrétien.

Il faut avouer que l'interdiction fut régulièrement violée par les musulmans, comme elle le fut par les Juifs et les chrétiens. La prohibition du **tarbit** juif tomba rapidement en désuétude, avec la multiplication de clauses échappatoires (Carr, 1983 : 15-23). Dans la chrétienté, des polémiques interminables tournèrent autour de la pratique de l'intérêt et de la sévérité avec laquelle il fallait appliquer son interdiction : entre, d'une part, les thomistes et les jésuites, de tendance rigoriste, et, d'autre part, les jansénistes, aux vues plus modérées (Melitz, 1971); entre les catholiques romains, dans l'ensemble favorables à l'interdiction de l'intérêt, et les protestants, en général ouverts à sa pratique (Weber, 1904). Moralistes et économistes intervinrent dans le débat. En 1787, Jeremie Bentham publia un texte au titre évocateur, *Defence of Usury*, s'opposant à Adam Smith qui, bien que père du laisser-faire, était en faveur d'un plafonnement des taux d'intérêt (De Roover, 1955; Spiegel, 1987). L'interdiction du prêt à intérêt fut finalement abolie du droit canon en 1830 (Reed et Bekar, 1997). Seul subsiste, dans nos sociétés laïques,

l'opprobre lié à l'usure proprement dite, comme au Canada dont le Code criminel stipule, à l'article 347, qu'il est illégal de prêter à un taux d'intérêt annuel (nominal) supérieur à 60 %.

Chez les musulmans, l'interdiction du *ribā* fut le plus souvent contournée par le recours à des *hiyāl* ou astuces, parfois traduit par ruses (Khawam, 1976). L'une d'elles, considérée comme hautement subversive par les gens pieux, était une vente à crédit connue sous le nom de *bay'al-ʿīna* (double vente) ou *mukhāṭara* (de *khaṭīr*, dangereux, aventureux). L'astuce consistait à ne faire jouer au bien échangé qu'un rôle purement fictif. Le prêteur vendait, par exemple, à l'emprunteur une étoffe. Il la vendait toutefois à un prix supérieur au montant dont avait besoin l'emprunteur, disons à 110 dinars, alors que celui-ci ne demandait que 100 dinars. Les 110 dinars étaient payables à terme, disons un an. Par contre, le prêteur rachetait l'étoffe sur-le-champ à l'emprunteur en payant comptant 100 dinars. De fait, le prêteur gardait l'étoffe, avait transféré 100 dinars à l'emprunteur et était assuré de recevoir de ce dernier 110 dinars au bout d'une année. *Stricto sensu*, du moins pour les intéressés, il n'y avait pas eu prêt à intérêt, mais simplement vente et rachat d'une étoffe... Bien qu'assez grossière, cette pratique était tellement répandue qu'elle fut rapidement exportée dans l'Europe chrétienne du Moyen Âge, où on la connaît sous le nom de *mohatra* (déformation de *mukhāṭara*). S'attirant les foudres de Rome, la *mohatra* fut condamnée par le Saint-Office dans un décret de 1679. En 1833, le vice-consul britannique à Fès, au Maroc, étudia en détail une variante du *bay'al-ʿīna*. Les biens vendus et rachetés à Fès étaient principalement du coton et du sucre. Dans son rapport, le diplomate fait état d'une différence entre le prix de vente et celui du rachat, qui pouvait aller jusqu'à 30 % et même 50 %. Il est inutile de dire que les défauts de remboursement étaient nombreux (Rodinson, 1966 : 53 et 57). La pratique existerait encore actuellement au Pakistan où, semble-t-il, les deux parties, dans leur impatience de conclure l'entente, ne se soucieraient même plus de préciser quel est le bien échangé (Vogel et Hayes, 1998 : 40).

3. LA THÉORIE ÉCONOMIQUE ISLAMIQUE ET LA FI : UN PARADIGME CONTEMPORAIN

Malgré ses racines lointaines, que je viens d'évoquer succinctement, la FI est cependant une construction contemporaine. Durant des siècles, en effet, il n'y eut que l'interdiction du *ribā*. On ne proposa pas en général des modes alternatifs de financement, les astuces, comme celle du *bay'al-ʿīna* ou de la *mukhāṭara*, pouvant difficilement être considérées comme tels. Sans modes alternatifs, on ne pouvait évidemment pas parler de finance proprement dite.

Si on exclut les essais de FI, au milieu des années quarante, en Malaisie (Abdul Gafoor, 2000 : chapitre 4), et au Pakistan, à la fin des années cinquante (Quershī, 1967), tentatives qui échouèrent à l'époque, la première banque islamique, de dimension modeste, il faut le souligner, fut créée en Égypte, en 1963, dans la bourgade agricole de Mit Ghamr, située dans le delta du Nil, à l'instigation d'un économiste local, grand admirateur, dit-on, du mouvement coopératif allemand, du nom de Ahmed al-Naggar (Mohieldin, 1997 : 13).

Cette initiative, comme celles qui suivront, s'inscrivait dans le paradigme de ce qui a été appelé la « théorie économique islamique ». Ce paradigme, bien que fondé sur la *shāri'a*, était né au milieu du XX^e siècle et est formulé dans un langage économique qui se veut moderne (Ahmad, 1952; Kurshid, 1980; Nazeer, 1981; Awan, 1983; Almisry, 1985; Presley et Sessions, 1994).

Selon la théorie économique islamique, qui, d'essence religieuse, est, on s'en doute, surtout normative, les grands objectifs de l'activité économique sont les suivants :

- l'augmentation de la richesse, définie comme l'accroissement du capital productif, le moteur de cette croissance étant l'esprit d'entreprise;
- l'augmentation de l'emploi, celle-ci étant favorisée par la participation de tous les intéressés à la mise en place et au bon fonctionnement des projets de production;
- la distribution équitable de la richesse et des revenus, celle-ci étant renforcée par la pratique obligatoire de la *zakāt*, ou aumône légale⁵;
- l'absence du gaspillage sous la forme, par exemple, de la thésaurisation.

Les principes de la FI, qui découlent plus ou moins clairement de ces objectifs, sont (Quershī, 1967; Sid-Ahmed, 1981; Khan et Mirakhor, 1987; Iqbal et Mirakhor, 1987; Haqiqi et Pomeranz, 1987; Ariff, 1988; Iqbal, 1997; Dar et Presley, 1999; Abdul Gafoor, 2000) :

- le profit doit être encouragé, car, déterminé *ex post*, il exprime la performance de l'entreprise;
- l'intérêt est prohibé et, conséquemment, l'usure l'est aussi, car, fixé *ex ante*, il est établi sans référence à ladite performance. À ce titre, la pratique du prêt à intérêt n'incite pas l'offreur de fonds à s'intéresser à la finalité de l'investissement que finance son épargne. Or, le danger est que cette dernière aille à des activités produisant des biens dont la consommation est condamnée par l'Islam (le vin, la viande de porc), ou encore, à des activités de nature spéculative, c'est-à-dire dont le risque est illicite (*ḥarām*), comme la vente du poisson avant qu'il ne soit pêché, la vente du blé avant la récolte, la vente du sperme de l'étalon, le jeu et même, pour certains conservateurs, l'assurance. En d'autres termes, le simple fait de s'abstenir de consommer à la période présente ne justifie pas une récompense sous la forme d'un paiement d'intérêt. La récompense ne peut pas être liée au passage du temps, « qui n'appartient qu'à *allāh* », mais doit être en relation avec la nature du projet d'investissement, ce qui est le cas du profit⁶;

5. La *zakāt* est levée au taux, en général, de 2,5 % sur la richesse et l'accroissement de cette dernière, soit l'épargne, c'est-à-dire à l'exclusion du revenu affecté à la consommation. Pour plus de détails, on consultera Al-Sheikh (1994).

6. La prohibition de l'intérêt est parfois accompagnée du commentaire selon lequel elle augmente le bien-être de tous, ce qui la rend efficiente au sens de Pareto (El-Gamal, 1997 : 6).

- il y a bien entendu aussi un risque attaché au profit, puisqu'il peut même y avoir perte, mais comme le profit exprime la performance de l'entreprise, il s'agit, dit le discours, d'un risque qui est licite (*ḥalāl*);
- étant donné que l'offreur de fonds, appelé investisseur, a l'obligation morale de savoir à quoi est utilisé le financement qu'il apporte, le profit (ou la perte) doit être équitablement distribué entre lui-même et le demandeur de fonds, appelé entrepreneur.

Plusieurs zones d'ombre subsistent évidemment dans un tel énoncé :

- quand un risque, de licite, devient-il illicite, ou encore, quand une activité doit-elle être considérée comme spéculative?
- qu'est-ce qu'un partage équitable du profit?
- de quel profit s'agit-il? Dans certains textes à vocation théorique d'économistes musulmans, le profit est défini comme la valeur de la productivité marginale du capital. En pratique, l'observation suggère qu'il s'agit tout simplement du résultat d'exploitation, au sens comptable du terme;
- comment doit-on traiter les superprofits de nature monopolistique ou les rentes nées de distorsions introduites par des mesures de politique économique, comme les quotas à l'importation? De tels profits et rentes vont en effet à l'encontre de la notion de « juste prix » (le coût total moyen minimal de production à long terme?), principe également exalté par l'Islam;
- le taux d'intérêt prohibé est celui qui est prédéterminé, donc le taux nominal. S'il y a inflation, le taux d'intérêt réel est naturellement négatif, ce qui favorise le demandeur de fonds. Ce dernier doit-il partager la manne, qui en résulte, avec l'offreur de fonds?, etc.

Cette confusion de départ est renforcée par le fait que l'interprétation des principes de base de la FI est sensiblement différente selon qu'on adhère à l'une des deux branches principales de l'Islam que sont le sunnisme et le chiisme, ou que l'on se réfère, au sein du sunnisme lui-même, à l'une ou l'autre des quatre grandes écoles de jurisprudence qui en sont issues.

Il n'est ainsi pas étonnant que les sites de la FI, ouverts sur la toile, comme www.islamic-banking.com, soient inondés de questions d'interprétation de ces principes ou que la Cour suprême du Pakistan ait dû, au cours des années, prononcer des jugements sur l'interdiction du *ribā* qui, récemment publiés dans un recueil, couvrent près de 800 pages (Cour suprême du Pakistan, 1999).

Finalement, la confusion est telle que la pratique de l'intérêt a même été, dans certains cas, réhabilitée par des musulmans considérés comme pieux.

En 1930, un savant religieux syrien, du nom de Marouf al-Doualibi, recommanda de limiter l'interdiction de l'intérêt aux prêts à la consommation, excluant de cette interdiction les prêts à l'investissement, ce qui n'est pas sans rappeler une

distinction que firent les Juifs pendant longtemps (Doualibi, 1953), En 1989, au grand tollé des conservateurs, le recteur lui-même de l'Université islamique al-Azhar, au Caire, déclara, dans un avis au *fatwa*, que l'intérêt gagné sur certains bons émis par le gouvernement égyptien était licite. Selon ce recteur, de tels paiements correspondaient à un partage des profits avec l'État... (Rodenbeck, 1998 : 241). On a aussi absous, à l'occasion, des musulmans qui avaient prêté à intérêt à des non-musulmans – ce qui rappelle la pratique juive déjà évoquée – mais à condition que les intérêts gagnés aillent à des œuvres de bienfaisance. En d'autres occasions, il a été permis à des musulmans de conserver certaines dettes payant intérêt auprès de banques non musulmanes, avec comme restriction, toutefois, qu'elles ne constituent qu'une faible part de leur passif. De fait, l'Iran et le Pakistan, où la FI a été instituée par la loi, n'ont pas cessé d'emprunter à intérêt à l'étranger. Pour la période 1996-1998, la dette extérieure totale de l'Iran est restée en moyenne égale à 74 % de la valeur de ses exportations de biens et de services. Le chiffre correspondant pour le Pakistan était de 277 % (Banque mondiale, 2000 : 147-148).

4. LA RECHERCHE DE MODES DE FINANCEMENT ISLAMIQUE

On trouve, au tableau 2, les modes de financement qui ont été adoptés par la FI. On peut les classer en deux grandes catégories : ceux qui entraînent le partage des profits et parfois des pertes entre l'investisseur et l'entrepreneur (partie A du tableau) et ceux pour lesquels un tel partage n'existe pas (partie B).

Tous ces modes de financement sont en général considérés, je dis bien en général, comme étant conformes à la *shāri'a*. Leur rendement n'est pas en principe prédéterminé. Il est lié à la nature de l'activité financée plutôt qu'au passage du temps.

Il faut admettre qu'à l'exception de la *muḍāraba* et, dans une certaine mesure, de la *mushāraka*, avec leurs variantes agricoles, la plupart des autres modes de financement, qui sont ceux de la deuxième catégorie, existent dans la finance conventionnelle (vente à paiement différé, vente à livraison différée, location avec possibilité d'achat). D'ailleurs, pour les musulmans pieux, seules la *muḍāraba*, qui serait, selon certains, d'origine antéislamique, et la *mushāraka* sont en stricte conformité avec l'Islam. Elles impliquent le partage du profit et financent des projets de nature productive. Les autres modes qui, si l'on exclut le *ḵard ḥasan*, sont essentiellement de nature commerciale, sont vus, par ces mêmes musulmans, avec une bonne dose de suspicion, en particulier la *murābaḥa* où la négociation entre les deux parties de la marge grevant le coût de production leur rappelle trop le caractère prédéterminé du taux d'intérêt. Le *ḵard ḥasan*, bien que n'impliquant ni partage d'un profit quelconque, ni forcément effort entrepreneurial, trouve grâce à leurs yeux, étant donné sa vocation caritative.

TABLEAU 2
LES PRINCIPAUX MODES DE FINANCEMENT ISLAMIQUE

Types	Description	Commentaires
A. Partage des profits et (parfois) des pertes		
<i>muḍāraba</i>	Capital entièrement fourni par la banque pour le financement du projet. Partage des profits du projet entre la banque et l'entrepreneur selon un ratio prédéterminé. Pertes du projet supportées par la banque, sauf s'il y a négligence de l'entrepreneur.	Du côté du passif de la banque, le contrat entre la banque et le déposant est du type <i>muḍāraba</i> illimité, le déposant acceptant que la banque utilise librement les fonds déposés dans le financement d'une longue liste de projets et espérant en retour une part du profit total de la banque. Du côté de l'actif, le contrat entre la banque et l'entrepreneur est du type <i>muḍāraba</i> limité, la banque n'acceptant que de financer un projet bien défini.
<i>mushāraka</i>	Capital procuré par la banque et deux ou plusieurs partenaires auxquels elle s'est associée. Profits et pertes distribués au prorata des contributions respectives en capital.	Toutes les parties ont un droit de regard sur la gestion du projet.
<i>muzāra'a</i>	Variante traditionnelle de la <i>muḍāraba</i> appliquée à l'agriculture. La banque, qui peut apporter des fonds ou des terres de culture, partage la récolte avec l'entrepreneur.	
<i>musāka</i>	Variante traditionnelle de la <i>mushāraka</i> appliquée à la production des vergers. La récolte est partagée entre la banque et ses partenaires selon leurs contributions respectives.	

TABLEAU 2 (suite)

Types	Description	Commentaires
B. Absence du partage des profits et des pertes		
<i>ḵard ḥasan</i>	Prêt sans intérêt, à caractère charitable. La banque peut exiger le paiement de frais administratifs à condition que leur montant ne soit pas lié à la période de maturité du prêt.	
<i>bay'mu'ajjal</i>	Vente à paiement différé, effectué en versements unique ou échelonnés, sans frais supplémentaires.	
<i>bay'as-salām</i> ou <i>bay'as-salaf</i>	Vente à livraison différée. L'acheteur paie comptant au vendeur le prix négocié avec promesse du vendeur de livrer le bien à terme.	S'applique surtout à des biens agricoles et manufacturés dont la qualité et la quantité peuvent être spécifiées sans ambiguïté.
<i>ijāra</i> ou <i>ijāra wa iktinā</i>	Location ou location avec acquisition. Un bien est loué pour une période déterminée. Le coût de location est échelonné sur la période. À terme, celui qui a loué peut acquérir le bien.	S'applique principalement à des biens d'équipement et du matériel de transport.
<i>murābaḥa</i>	Le vendeur informe l'acheteur du coût d'acquisition du bien et négocie avec lui une marge de profit. Prix, marge incluse, habituellement payé en versements échelonnés.	Financement surtout de court terme.

SOURCE : Adapté de Errico et Farahbaksh (1998 : 5).

La réalité n'a pas été tendre pour ces musulmans pieux. Dès le début de leurs activités, les banques islamiques ont surtout pratiqué la *murābaḥa*, suivie par le *ijāra wa iktinā*, ou location avec possibilité d'acquisition, ces financements allant à des opérations commerciales à court terme, l'Iran et le Pakistan ne faisant pas exception à cet état des choses (Abdul Gafoor, 2000 : chapitre 4). Dans certains pays agricoles, comme le Soudan, il y eut également une part non négligeable de *bay'as-salām* qui, à toutes fins pratiques, est un crédit de campagne, donc aussi à court terme (Elhiraika et Ahmed, 1998; Elhiraika, 1998; Kireyev, 2001). Les modes de financement avec partage du profit, destinés à la mise en place de projets d'investissement de production à long terme, reçurent traditionnellement la portion congrue des ressources financières.

À la blessure, s'est ajoutée l'injure. Les financements furent octroyés principalement à de grandes sociétés ayant pignon sur rue, à de grosses exploitations agricoles fortement mécanisées et à des gens d'influence, ce qui est en contradiction avec le principe d'équité, nous l'avons dit, largement proclamé par l'Islam.

Plusieurs raisons ont été avancées pour expliquer la faible importance qu'ont eue, dans la réalité, les modes de financement avec partage que sont la *muḍāraba* et la *mushāraka* (Mohieldin, 1997; Abdul Awwal Sarker, 1999; Dar et Presley, 2000) :

- les contrats avec partage, de par leur nature même, sont susceptibles de connaître des problèmes d'agence. Il est en effet difficile pour l'investisseur, en l'occurrence ici la banque, de connaître le degré d'effort fourni par l'entrepreneur. Celui-ci peut aussi être enclin, par voie de falsification comptable, à déclarer un profit inférieur à celui effectivement réalisé⁷;
- ces contrats requièrent une définition claire des droits de propriété. Or, dans beaucoup de pays musulmans, où se côtoient souvent plusieurs formes de systèmes juridiques, héritées de la période coloniale, de tels droits sont fréquemment mal définis et insuffisamment protégés;
- quand les banques islamiques coexistent avec des banques conventionnelles, ce qui est le cas de la plupart des pays musulmans, ces banques sont obligées d'accorder des financements moins risqués que les contrats de partage, si elles doivent concurrencer les banques conventionnelles dans la recherche de fonds. Ces dernières connaissent en effet mieux le marché, car établies en général depuis plus longtemps, et disposent, en outre, de l'instrument du taux d'intérêt pour attirer l'épargne;
- la fiscalité est discriminatoire. Dans la plupart des pays, le profit de l'entreprise est taxé, tandis que les intérêts qu'elle paie ne le sont pas, étant considérés comme un élément du coût de production. À titre d'exemple, les banques

7. En finance conventionnelle, comme le soulignèrent, faut-il le rappeler, Joseph Stiglitz et Andrew Weiss, dans un article fondamental, une telle asymétrie d'information peut être à la source de l'émergence, de nature endogène, d'un rationnement du crédit, la banque voyant diminuer son incitation à prêter (Stiglitz et Weiss, 1981).

islamiques connurent au Pakistan une expansion remarquable à la fin du siècle dernier, qui s'arrêta brusquement en 1992, lorsque fut abrogée l'exemption de l'imposition des profits générés par la FI;

- la plupart des cadres des banques islamiques ont été formés dans les universités européennes et nord-américaines. Ils se sentent conséquemment davantage à l'aise avec les modes de financement sans partage, plus proches de la finance conventionnelle;
- et finalement, l'entrepreneur-emprunteur est souvent l'État lui-même. Or, on le sait, le calcul du rendement de projets publics, comme les projets sociaux ou d'infrastructure, voire sa définition même, n'est pas chose aisée, et encore moins son partage.

En ce qui concerne l'absence quasi complète de microfinance islamique, basée sur le partage du profit, elle s'explique surtout par l'inexistence générale d'une comptabilité dans les petites et moyennes entreprises des pays concernés, ce qui rend évidemment impossible le partage lui-même (Dhumale et Sapcanin, *circa* 1999).

Les créances, nées de l'adoption des modes de financement islamique, dont il a été question, sont inscrites à l'actif des banques islamiques (partie gauche du tableau 3). Leur passif, c'est-à-dire leurs ressources financières, sont, outre le capital-actions, trois types de dépôts auxquels s'ajoute un fonds *zakāt*, alimenté par des redevances payées par les actionnaires, les déposants et les emprunteurs de la banque (partie droite du tableau 3). Ces trois types de dépôts sont les dépôts courants, les dépôts d'épargne et les dépôts dits d'investissement. Ces derniers, à la différence des deux premiers, n'existent pas au sens strict dans la banque conventionnelle, car étant réservés aux financements avec partage que sont la *muḍāraba* et la *mushāraka*. Ceci explique d'ailleurs que le capital qui y est déposé ne soit pas garanti, devant servir, s'il y a perte, du moins dans le cas de la *mushāraka*, à financer le manque à gagner.

Le système est incontestablement rigide, chaque type de compte étant en principe affecté à une catégorie différente de financement : le compte d'épargne aux financements de nature commerciale, le compte d'investissement au financement de projets productifs à long terme. Nous reviendrons, dans quelques instants, sur le problème que pose ce compartimentage et les solutions qui ont été suggérées, avec plus ou moins de bonheur, pour le résoudre.

TABLEAU 3

L'ACTIF ET LE PASSIF D'UNE BANQUE ISLAMIQUE

A. ACTIF (utilisations de fonds)	B. PASSIF (sources de fonds)
1. immobilisations	4. capital-actions
2. devises	5. <i>dépôts courants</i> : dépôts à intérêt nul semblables à ceux des banques conventionnelles, en échange du service de chèques et du privilège de découvert. Capital garanti
3. créances de financement islamique (voir tableau 2)	6. <i>dépôts d'épargne</i> : possibilité, non garantie, d'être rémunéré par le profit de la banque. Capital garanti ou non garanti, selon la banque. Finance surtout des projets à court terme à faible risque
	7. <i>dépôts d'investissement</i> : finance <i>muḍāraba</i> et <i>mushāraka</i> . Partage du profit (et de la perte). Capital non garanti, car devant permettre le partage de la perte dans le cas de la <i>mushāraka</i> .
	8. <i>fonds zakāt</i> : alimenté par l'aumône légale (voir texte, ci-dessus) perçue auprès des actionnaires, des déposants et des employés
	9. patrimoine net (total A - 4 à 8)
Total A	≡ Total B

SOURCE : Adapté de Haqiqi et Pomeranz (1987) et de Abdul Gafoor (2000 : chapitre 4).

5. LA COHABITATION

Si on exclut l'Iran et le Pakistan, la FI cohabite, nous l'avons dit, dans les pays musulmans, avec la finance conventionnelle.

On pourrait ainsi concevoir qu'il y existe un double marché de l'épargne. Dans le premier marché, il y aurait les déposants pieux qui ne placeraient leur épargne qu'auprès des banques islamiques. Dans le second, il y aurait les autres, « les impies », qui ne déposeraient leurs fonds que dans des banques conventionnelles.

On s'en doute, la réalité est autre.

Certes, une étude empirique portant sur Bahreïn (Metawa et Almossawy, 1988) a bien conclu que l'observance de la religion avait été le facteur déterminant de l'augmentation des fonds déposés dans les banques islamiques de ce pays. Il existe aussi une information, mais celle-là essentiellement anecdotique,

qui suggère que le respect des principes religieux a été à la base de l'expansion des ressources de banques islamiques en Égypte (Kazarian, 1993 : chapitre 6) et en Jordanie (Wilson, 1991 : chapitre 7). Mais cela s'arrête là.

Dans le cas du Soudan et de la Turquie, la religion n'a pas été, semble-t-il, un facteur majeur (Erol et El-Bdour, 1989). Si, pour la Malaisie et Singapour, elle conserve un certain pouvoir explicatif, c'est le rendement des dépôts bancaires islamiques qui est avant tout déterminant (Haron, Ahmad et Planisek, 1994; Gerrad et Cunningham, 1997). Une étude économétrique récente (Haron et Ahmad, 2000) sur la Malaisie, et portant sur la période 1984-1998, a même explicitement rejeté l'hypothèse d'étanchéité des deux marchés : une augmentation de 1 point de pourcentage du rendement des dépôts islamiques accroîtrait ces derniers de 71 millions de ringitts, soit, au taux de change officiel moyen de 1998, de 18,1 millions de dollars US, tandis que l'augmentation de 1 point de pourcentage du taux d'intérêt offert par les banques conventionnelles diminuerait ces mêmes dépôts de 65 millions de ringitt, soit de 16,6 millions de dollars.

En bref, dans la FI, la piété semble plutôt tiède. Comme en finance conventionnelle, l'épargnant des pays concernés a surtout un comportement néoclasique de simple choix de portefeuille. Écoutons ce professeur de l'Université égyptienne lorsqu'on lui demanda, en 1988, les raisons qui l'avaient poussé à déposer une partie de ses fonds dans la banque islamique *al-rayyan* : « Des motivations purement économiques et rationnelles. Ce sont ces sociétés (islamiques), dans le contexte inflationniste de l'Égypte, qui offrent le meilleur taux de rémunération de l'épargne. Elles distribuent des taux de profits de 24 % par an. ...en tant que simple citoyen, comment est-il possible de traiter avec des banques (conventionnelles) qui proposent des taux d'intérêt autour de 12 %, alors que l'inflation est de 30 %? À de tels taux, ...l'épargnant (est) spolié. » (Roussillon, 1988 : 118).

Confrontées à de telles motivations, il n'est pas surprenant que certaines banques islamiques, afin de conserver leurs déposants, n'hésitent pas *a contrario* à ajuster la rémunération des dépôts vers le haut lorsque celle-ci est inférieure au taux d'intérêt offert par les banques conventionnelles. Le *ribā* était sorti par la porte; il rentre par la fenêtre et celle-ci est grande ouverte.

6. DES BANQUES CENTRALES ISLAMIQUES?

Si le principe de l'islamisation du système bancaire et financier est retenu, la simple logique exige que la banque centrale, elle aussi, soit islamisée. Dans ce cas, bien entendu, l'instrument de la politique monétaire et du crédit, qu'est le taux de réescompte, n'existe plus. Il reste essentiellement à la banque centrale les trois autres instruments conventionnels que sont le coefficient de réserve, la persuasion morale et la politique de marché ouvert.

La nécessité d'un marché secondaire, comme celle d'un marché monétaire inter-bancaire, a été défendue, depuis le début de la FI, par les économistes musulmans

(Iqbal et Mirakhor, 1987 : 5). Ils reconnaissent en effet que l'épargnant musulman, comme tout autre épargnant, étant en général réticent au risque, a une préférence marquée pour la liquidité et qu'en conséquence, il désire avoir la possibilité de vendre rapidement, si nécessaire, les titres qu'il possède. Vu que les titres islamiques sont des titres primaires, car liés à une entreprise ou une activité particulières, l'existence d'un marché secondaire permettrait à l'épargnant musulman, ajoutent ces auteurs, de consacrer une plus grande partie de son épargne à du financement d'investissements à long terme. La présence d'un tel marché permettrait aussi aux firmes d'y lever des fonds qui s'ajouteraient à ceux qui leur sont offerts par les banques.

Le marché monétaire interbancaire augmenterait également la liquidité du système. Dans un système conventionnel, on le sait, les banques ajustent leur position, en matière de bilan, par le biais du marché monétaire qui leur donne l'occasion de corriger l'absence de synchronisation entre les paiements et les recettes. Dans un système islamique, disent les économistes musulmans, une des activités principales du marché monétaire serait de canaliser le surplus d'une institution financière vers des projets avec partage du profit mis en place par une autre institution financière. Comme les banques islamiques acquièrent des actifs qui, nous l'avons vu, sont contraints par la structure des dépôts effectués auprès d'elles, il arrive en effet qu'elles ont des ressources insuffisantes pour financer un certain type d'opération, tandis que, simultanément, elles ont un excédent de ressources pour le financement d'autres opérations. Le marché monétaire permettrait, concluent les économistes musulmans, d'enlever de telles contraintes de compartimentage.

L'islamisation de la banque centrale a été réalisée en Iran et au Pakistan.

Il faut reconnaître que cela n'a aussi été qu'un demi-succès, et encore, c'est un euphémisme. Nous nous limiterons brièvement à l'expérience iranienne des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix qui fut étudiée en détail par Mahmood Yousefi (Yousefi, 1998).

Tout d'abord, pour des raisons non élucidées, il n'y eut jamais de marché secondaire en Iran, ce qui enleva à la banque centrale ou Banque Merkazi le deuxième instrument conventionnel qu'est la politique de marché ouvert. Au milieu des années quatre-vingt-dix, les réserves des banques islamiques, qui avaient été étatisées, étaient au niveau maximal légal. La Banque Merkazi dut ainsi, pour contrôler le crédit bancaire intérieur, qui est la contre-partie, avec les avoirs monétaires extérieurs, de la masse monétaire, imposer des plafonds de crédits exprimés comme un pourcentage des réserves excédentaires des banques. De 20 %, en 1981, il passa à 22 % en 1990. À cela s'ajoutèrent d'autres moyens de contrôle dont les plus étranges, du point de vue strict de la FI, furent des taux minimaux et maximaux *prédéterminés* appliqués au calcul du rendement des différents types de dépôts. L'inflation, alimentée par un déficit public important financé par la Banque Merkazi à un taux d'intérêt forcément nul, religion oblige, fit que le taux réel de rendement des dépôts fut fréquemment négatif. Non seule-

ment l'objectif de la stabilisation macroéconomique n'avait pas été atteint, mais le taux d'épargne diminua. Selon Yousefi, il était de 6,5 % en 1984 et n'était plus que de 2,3 % en 1993. En outre, une partie de cette épargne bouda les banques islamiques pour aboutir sur un marché illégal du crédit où prévalaient des taux d'intérêt nominaux pouvant aller jusqu'à 60 % soit, en termes réels, environ 19 %. Le *ribā* était bien de retour, mais ici, dans sa dimension d'usure proprement dite plutôt que dans celle de l'intérêt au sens conventionnel.

CONCLUSION

La FI a incontestablement connu, en termes de la valeur de ses actifs, une expansion remarquable ces 40 dernières années. Elle a aussi fourni, sans aucun doute, dans beaucoup de cas, un réconfort à des musulmans pieux qui y ont vu un moyen d'augmenter leur richesse – ce qui, nous l'avons dit, est encouragé par l'Islam – sans déroger aux règles de la loi islamique elle-même.

A-t-elle, cependant, un avenir qu'on pourrait considérer comme étant prometteur? Une certaine dose de scepticisme est ici de mise.

Nous l'avons mentionné, dans la pratique, la FI a surtout connu son essor avec la multiplication de contrats de financement commercial à court terme, considérés par certains comme étant à la limite de la légalité religieuse. Quand la FI, nous l'avons aussi relevé, cohabite avec la finance conventionnelle, les banques islamiques ont un comportement proche de cette dernière, notamment lorsqu'elles ajustent à la hausse la rémunération qu'elles paient sur les dépôts afin de la rendre proche du taux d'intérêt pratiqué par leurs concurrentes. Ceci est une condition nécessaire à leur survie dans un marché concurrentiel où l'épargnant a un comportement largement néoclassique de choix de portefeuille. On peut même affirmer que les banques conventionnelles ont permis, dans le passé, de mieux réaliser que les banques islamiques elles-mêmes un des objectifs de l'Islam qui est l'accumulation du capital productif. Les banques islamiques ont aussi connu, dans certains pays du Golfe et en Égypte, des faillites retentissantes et ce, pour plusieurs raisons : l'asymétrie d'information entre la banque investisseuse et l'entrepreneur, étant donné, notamment, la difficulté de vérification comptable, le compartimentage des éléments de leur actif et de leur passif et, lorsqu'il y a islamisation complète du secteur financier, le maintien d'une politique de répression financière qui, dans un contexte d'inflation, fait fuir l'épargne vers un marché parallèle du crédit où sont offerts des taux d'intérêt rémunérateurs⁸.

Mais il y a un problème plus fondamental.

Ces dernières années, la finance dite conventionnelle a vu elle-même son développement stimulé par la mise au point de nouveaux produits : les options,

8. Pour une suggestion qui permettrait de minimiser le risque de défaut de remboursement des banques islamiques, on consultera Ebrahim (2000).

les futures et autres dérivés. L'Islam est-il prêt à s'ouvrir à ce genre d'opérations? Rien n'est moins certain. À titre d'exemple, certains économistes musulmans ont vu dans le *bay'as-salām* (tableau 2), ce contrat de vente à terme, plus précisément, avec livraison différée du produit, une porte qui leur était ouverte pour faire accepter par l'Islam des produits financiers plus novateurs comme les futures. Ils durent rapidement déchanter. On leur répondit que les futures n'étaient pas acceptables par l'Islam, sous le prétexte que ceux-ci ne portent pas seulement sur des biens, mais aussi sur des titres payant intérêt, comme les bons du Trésor. Ceci serait une reconnaissance du *ribā*⁹. Une telle résistance au changement, on doit l'admettre, est de mauvais augure pour le développement de n'importe quel système financier¹⁰.

Somme toute, la FI souffre, à l'heure actuelle, dans son effort d'expansion, des mêmes maux qu'ont connus toutes les formes d'organisation économique qu'on a essayé de mettre en place, dans l'histoire, et qui étaient fondées sur des théories économiques, le plus souvent généreuses, mais dont les principes, essentiellement normatifs, faisaient peu de cas de la réalité de tous les jours. Ce furent le christianisme social de Ludlow, en Grande-Bretagne au XIX^e siècle, le socialisme utopique ou idéaliste de Proudhon, en France à la même époque, et plus récemment au Québec, l'économie sociale dont, à ma connaissance, on n'entend plus parler depuis la résorption du déficit de l'État.

Peut-être que cette conclusion peu réjouissante sera nuancée, voire en partie infirmée, par l'étude des 60 000 transactions financières que nous promet le *Harvard Islamic Finance Information Program*. Ayant vécu avec ma famille, pendant plusieurs années, dans le monde musulman, de la Mauritanie à la Turquie, et ayant connu la généreuse hospitalité de ses habitants, je ne vous étonnerai pas en vous disant que j'en serais profondément rassuré et même heureux. Mais ceci n'est plus de l'analyse économique.

Je vous remercie de votre présence, ce soir, et de votre attention.

9. Voir la rubrique *Discussion Forum* du *International Journal of Islamic Financial Services* 1(1), avril-juin 1999 : 39-46.

10. On trouvera une discussion plus approfondie sur les nouveaux produits financiers conventionnels en relation avec les règles de l'Islam dans Vogel et Hayes (1998 : chapitre 9), ainsi que chez Bacha (1999).

BIBLIOGRAPHIE

- ABDUL GAFOOR, A.L.M. (2000), *Interest – Free Commercial Banking*, A.S. Nordeen, Kuala Lumpur.
- AHMAD, K. (1952), *Economics of Islam: A Comparative Study*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore.
- ALMISRY, A.A. (1985), *Islamic Economics in Sonnah*, al-mu'assa al-ahliya lil-ajhiza al'almiya, Le Caire.
- AL-SHEIKH, Y.I. (1994), *Zakāt, The Third Pillar of Islam*, The Qur'an Sciences Establishment, Ajman.
- ANWAR, M. (1992), « Islamic Banking in Iran and Pakistan: A Comparative Study », *The Pakistan Development Review*, 31(4) : 1 089-1 097.
- ARIFF, M. (1988), « Islamic Banking », *Asian-Pacific Economic Literature*, 2(2) : 46-62.
- AWAN, A.A. (1983), *Equality, Efficiency, and Property Ownership in the Islamic Economic System*, University Press of America, Lanham, Md.
- BACHA, O.I. (1999), « Financial Derivatives: Some Thoughts for Reconsideration », *International Journal of Islamic Banking Services*, 1(1) : 12-28.
- BANQUE MONDIALE (2000), *Global Development Finance: Analysis and Summary Tables*, Washington, D.C.
- CARR, J. (1983), *The Economics of Usury Laws*, Law and Economics Workshop Series, document de travail n° WSV-5, Faculty of Law, University of Toronto, Toronto.
- CHOURAQUI, A. (1990, traduit et présenté par), *Le Coran*, Éditions Robert Laffont, Paris.
- COUR SUPRÊME DU PAKISTAN (1999), *Supreme Court Judgements on Ribā*, PLD Publishers, Lahore.
- DAR, H.A. et J.R. PRESLEY (2000), « Lack of Profit Loss Sharing in Islamic Banking: Management and Control Imbalances », *International Journal of Islamic Financial Services*, 2(2) : 3-18.
- DAR, H.A. et J.R. PRESLEY (1999), « Islamic Finance: A Western Perspective », *International Journal of Islamic Financial Services*, 1(1) : 3-11.
- DE ROOVER, R. (1955), « Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith », *Quarterly Journal of Economics*, 69 : 161-190.
- DHUMALE, R. et A. SAPCANIN (circa 1999), *An Application of Islamic Banking Principles to Microfinance*, Programme des Nations unies pour le développement, note technique, New York, N.Y.
- DOUALIBI, M. (1953), « La théorie de l'usure en droit musulman », dans L. MILLIOT (sous la direction de), *Travaux de la semaine internationale de droit musulman*, Recueils Sirey, p. 139-142.
- EBRAHIM, M.-S. (2000), « Pricing Asset Backed Islamic Financial Instruments », *International Journal of Theoretical and Applied Finance*, 3(1) : 59-83.

- EL-GAMAL, M.A. (1997), *Can Islamic Banking Survive? A Micro-Evolutionary Perspective*, document de travail n° 9 705, Social Systems Research Institute, University of Wisconsin, Madison, Wis.
- ELHIRAIKA, A.B. (1998), « Macroeconomic Instability, Financial Repression and Islamic Banking in Sudan », *IJUM Journal of Economics and Management*, 6(2) : 61-85.
- ELHIRAIKA, A.B. et S.A. AHMED (1998), *Agricultural Credit under Economic Liberalization and Islamization in Sudan*, Consortium pour la recherche économique en Afrique, document de recherche n° 49, Nairobi.
- EROL, C. et R. EL-BDOUR (1989), « Attitudes, Behaviour and Patronage Factor of Bank Customers Towards Islamic Banks », *International Journal of Bank Marketing*, 7(6) : 31-39.
- ERRICO, L. et M. FARAHBAKSH (1998), *Islamic Banking: Issues in Prudential Regulations and Supervision*, document de travail n° WP/98/30, Fonds monétaire international, Washington, D.C.
- GERRAD, P. et J.B. CUNNINGHAM (1997), « Islamic Banking: A Study in Singapore », *International Journal of Bank Marketing*, 15(6) : 204-216.
- HAQIQI, A.W. et F. POMERANZ (1987), « Accounting Needs of Islamic Banking », *Advances in International Accounting*, 1 : 153-168.
- HARON, S. et N. AHMAD (2000), « The Effects of Conventional Interest Rate and Rate of Profit on Funds Deposited with Islamic Banking System in Malaysia », *International Journal of Islamic Financial Services*, 1(4) : 3-9.
- HARON, S., N. AHMAD et S. PLANISEK (1994), « Bank Patronage Factors of Muslim and Non-Muslim Customers », *International Journal of Bank Marketing*, 12(1) : 32-40.
- HENNI, M. (1984), *Dictionnaire des termes économiques et commerciaux : français-anglais-arabe*, Librairie du Liban, Beyrouth.
- HOURLANI, A. (1990), *Histoire des peuples arabes*, Éditions du Seuil, Paris.
- IQBAL, Z. (1997), « Islamic Financial Systems », *Finance and Development*, juin.
- IQBAL, Z. et A. MIRAKHOR (1987), *Islamic Banking*, Occasional Paper n° 49, Fonds monétaire international, Washington, D.C., mars.
- KAZARIAN, E.G. (1993), *Islamic Versus Traditional Banking: Financial Innovation in Egypt*, Westview Press, Boulder, Co.
- KHAN, M.S. et A. MIRAKHOR (1990), « Islamic Banking: Experiences in the Islamic Republic of Iran and in Pakistan », *Economic Development and Cultural Change*, 38(2) : 353-375.
- KHAN, M.S. et A. MIRAKHOR (sous la direction de) (1987), *Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance*, The Institute for Research and Islamic Studies, Houston, Tex.
- KHAWAM, R. (1976), *Le livre des ruses : la stratégie politique des Arabes*, traduction d'un manuscrit arabe du 13^e ou 14^e siècle, dont l'auteur est inconnu, Éditions Phébus, Paris.

- KIREYEV, A. (2001), *Financial Reforms in Sudan: Streamlining Bank Intermediation*, document de travail n° WP/01/53, Fonds monétaire international, Washington, D.C.
- KURSHID, A. (1980), « Economic Development in an Islamic Framework », *Studies in Islamic Economics*, International Center for Research in Islamic Economics, Djedda.
- LAPIDUS, A. (1987), « La propriété de la monnaie : doctrine de l'usure et théorie de l'intérêt », *Revue économique*, 6 : 1 095-1 110.
- LEWIS, B. (1986), *Juifs en terre d'Islam*, Flammarion, Paris.
- MARTENS, A. (1983), *L'économie des pays arabes*, Éditions Economica, Paris.
- MELITZ, Y. (1971), « Some Further Reassessment of the Scholastic Doctrine of Usury », *Kyklos*, 24 : 473-492.
- METAWA, S.A. et M. ALMOSSAWY (1988), « Banking Behaviour of Islamic Bank Customers: Perspectives and Implications », *International Journal of Bank Marketing*, 16(7) : 299-313.
- MOHIELDIN, M. (1997), *Islamic Finance in Egypt*, document de travail n° 17, The Egyptian Center for Economics Studies, Le Caire.
- NAZEER, M.M. (1981), *The Islamic Economic System: A Few Highlights*, Essays in Islamic Philosophy n° 2, Pakistan Institute of Development Economics, Islamabad.
- PRESLEY, J.R. et J.G. SESSIONS (1994), « Islamic Economics: The Emergence of a New Paradigm », *The Economic Journal*, 104 : 584-596.
- QUERSHI, A.L. (1967), *Islam and the Theory of Interest*, Ashraf, Lahore.
- REED, C.G. et C.T. BEKAR (1997), *Religious Prohibitions Against Usury*, Department of Economics, Simon Fraser University, cahier de recherche n° 97-7, Barnaby, B.C.
- RODENBECK, M. (1998), *Cairo, The City Victorious*, The American University in Cairo Press, Le Caire.
- RODINSON, M. (1966), *Islam et capitalisme*, Éditions du Seuil, Paris.
- ROUSILLON, A. (1988), *Sociétés islamiques de placement de fonds et « ouverture économique »*, Dossiers du CEDEJ n° 3, Mission française de recherche et de coopération, Le Caire.
- SCHACHT, Y. (1994), « Ribā », in C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS et G. LECOMPTE (sous la direction de), *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, p. 508-510.
- SHEPHERD, H. (2000), « Perfectly Islamic », *The Gazette*, Montréal, 25 novembre, A.4.
- SID-AHMED, A. (1981), « Finance islamique et développement », *Revue Tiers-Monde*, 23(92) : 877-890.
- SIDDIQI, M.N. (1983), *Banking Without Interest*, édition révisée, King Abdulaziz University, Djedda.

- SPIEGEL, H.W. (1987), « Usury », dans J. EATWELL, M. MILGATE et P. NEWMAN (sous la direction de), *The New Palgrave, A Dictionary of Economics* 4, The Macmillan Press Limited, Londres, 769-770.
- STIGLITZ, J.E. et A. WEISS (1981), « Credit Rationing in Markets with Imperfect Information », *American Economic Review* 53 : 393-410.
- VOGEL, F.E. et S.L. HAYES III (1998), *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*, Arab and Islamic Laws Series, Kluwer Law International, La Haye.
- WEBER, M. (1904), *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, traduit et commenté par I. Kalinowski (2000), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Paris.
- WILSON, P. (1991), *A Question of Interest: The Paralysis of Saudi Banking*, Westview Press, Boulder, Co.
- WILSON, R. (1991), *Politics and the Economy in Jordan*, Routledge, Londres et New York.
- YOUSEFI, M. (1998), « The Autonomy of the Central Bank Interest – Free Banking and Monetary Management in Iran », *Journal of Emerging Markets*, 3(1) : 79-97.